ELEMENTOS PARA UN DOCTRINA TOMISTA DE LA PARTICIPACIÓN*

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

El término "participación" indica, según la tradición platónica, la relación fundamental de estructura y de dependencia en la dialéctica de lo múltiple a lo Uno y de lo diverso a lo Idéntico y en la filosofía cristiana la dependencia total de la creatura respecto del Creador: el término de participación ha tenido vasta difusión en la especulación patrística y medieval.

I) La noción de participación en general

En el lenguaje ordinario participación tiene un significado sociológico y puede extenderse para indicar cualquier relación que interese a la unión de los miembros de cualquier colectividad por objetos y finalidades que le puedan de alguna manera afectar. Esta participación puede referirse tanto al conocimiento cuanto a la voluntad, al sentimiento o al obrar práctico... y por tanto las expresiones: participar una noticia, un acontecimiento alegre o triste a una persona no cualquiera sino a quien pueda o deba "tomar parte", es decir *unirse* al sentimiento de quien "comunica" la noticia. Así también participación es colaboración o encontrarse unidos en cualquier tarea o interés y fin objetivo común: participar en una acción (buena o mala), en una empresa común o en algún asunto... como solidaridad física y moral, la cual comporta la participación en la responsabilidad acerca del éxito de la colaboración misma. Decimos también, en un sentido fenomenológico, "participar" en y de la alegría o del dolor, de los proyectos o convencimientos de alguien para expresar la unión de un sujeto a particulares situaciones de conciencia de otro sujeto en el núcleo más íntimo de su personalidad. Así participación es el término más vasto y juntamente más intenso para expresar la relación de la conciencia hacia la realidad en sus múltiples aspectos: físico, moral, cognoscitivo, artístico, sociológico, económico...

[1*] Publicado en Divinitas 11 (1967), pp. 559-586.

"Participación" desde el punto de vista semántico puede ser tomado en sentido activo transitivo y significa dar y comunicar alguna cosa a alguien o hacer partícipe algo con alguno y en este sentido decimos también que Dios participa su ser, la bondad, la verdad... a las creaturas; en sentido intransitivo participación es tener y tomar parte *en* y *de* alguna cosa. Podemos por tanto decir que la participación abraza todo orden de objetos sea del mundo físico como de la vida moral, tanto de la cantidad extensa como de la vida del espíritu con la diferencia que la participación en el orden material cuantitativo toca o alcanza (attinge) directamente el *objeto* en cuanto un cierto "todo" es dividido y distribuido en sus partes, mientras en el orden moral (y en el metafísico propio) la participación mira propiamente al *modo* (de tener o recibir) en el sentido de que el "todo" permanece en sí intacto e indiviso y se participa un aspecto o forma del objeto.

En latín participar significa "partem capere" y "partem habere" (alemán: "teilnehmen", "teilhaben"): "Est autem participare quasi partem capere, et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur particpare illud"[1]. En el uso gramatical existe la forma del "participio" la cual obra una especie de mediación entre el sustantivo y el verbo: "Participium dicitur quod nominis et verbi capiat partes. A nomine sibi vindicat genera et causa; a verbo tempora et significationes; ab utroque numerum et figuram"[2].

En filosofía la participación ha sido introducida por Platón para expresar la relación del concreto sensible hacia lo Inteligible separado (la Idea), o bien del singular al Universal; pero Aristóteles atribuye el primer origen de la doctrina a los Pitagóricos y más ampliamente a las contribuciones convergentes del conflicto entre las soluciones de Parménides, Heráclito y Pitágoras con sus seguidores, de los cuales habría comenzado Sócrates[3]. Sócrates en efecto buscando el fundamento de la virtud concluyó que debía ser inmutable, una, simple y por tanto tener el carácter de universal en sí (τὸ καθόλου) y fuera de las cosas sensibles, las cuales se encuentran en continua

---

[1] **Santo Tomás**, *In 1 Boeth. de Hebd.*, lect 2 nº 24; ed. Taur: p. 396 b.
[2] **San Isidoro**, *Etymol.* I, 21, c. II; P.L. 82, col. 88.
[3] *Metaph.* I, 5, 986 b 18 ss.

mutación. Platón aceptó la solución socrática y llamó "Idea" (ἰδεα, εἶδος) al Universal y puso todas las cosas sensibles fuera de ella, explicando la relación de las cosas sensibles (lo múltiple) hacia la Idea (lo Uno) mediante la participación como comunión que las cosas del mismo nombre tienen en la especie. En cuanto a la contribución a la noción de participación Aristóteles afirma que Platón cambió solamente el nombre (τοὔνομα μετέβαλεν) puesto que mientras los pitagóricos dicen que las cosas son por imitación (μίμησις) de los números, Platón con nombre nuevo dijo que son por participación (μέθεξις), pero ni una ni la otra concepción logró explicar qué era tal imitación o participación[4].

En verdad la noción de participación se encuentra en Platón todavía en estado naciente y recibe toda la serie de modos de tener y de ser según cualquier relación de dependencia, similitud, coexistencia... Ya en el Fedón la predicación de participación es llamada "adquisición"[5] y "recibir"[6]; es llamada simplemente "presencia" y "comunión"[7]; o también "pertenencia"[8] respecto al "modelo" que es objeto de participación por parte de lo múltiple[9]. Por tanto es lo múltiple y la multiplicidad el sujeto de la participación[10]. La noción de participación debía ser la solución a la aporía de Zenón: si existe la multiplicidad, ella debe ser al mismo tiempo semejante y desemejante, una y múltiple, quieta y móvil[11]; y la respuesta es que las "Ideas" no se mezclan con las cosas sensibles sino que son "per se" (καθ'αὐτά) y "separadas"[12]. Según Aristóteles, que debía tener presente la enseñanza oral del Maestro, Platón había introducido como intermediarios (τὰ μεταξύ) entre los sensibles y las formas separadas

---

[4] *Metaph.*, I, 5, 986 b,18 ss.

[5] μετάσχεσις, *Phaed.* 100c. 101c.

[6] μετάληψις, 102b.

[7] παρουσία, κοινονία 103d.

[8] ἐνεῖναι, παραγίγνεσθαι 103 d, 105c. Cf. *Simpos*. 211b.

[9] τὰ τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου *Rep*. 402d.

[10] εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τἄλλα μεταλαμβάνοντα πολλά... *Phaed*. 78d.; cf. *Rep*. 476a ss., 479a, 507b.

[11] *Parm.* 127 ss.

[12] χωρίς: *Phaed.* 129 de.

los objetos matemáticos[13]. En este matematicismo metafísico que le atribuye Aristóteles, Platón permanecía fiel a la inspiración fundamental de transformar las relaciones matemáticas en relaciones de lógica constitutiva. Para Platón el objeto del saber es la idea como "ejemplar" (παράδειγμα), como "aquello que es totalmente" (τὸ παντελῶς ὄν) y puede por tanto ser "totalmente cognoscible" (τὸ παντελῶς γνωστόν) de tal manera que es lo "uno respecto de la multitud" (τὸ ἓν ἐπι τῶν πολλῶν) y permite el conocimiento desde arriba de aquello que es transitorio y corruptible[14]. Platón dio en los Diálogos de la madurez una doble respuesta a las dificultades principales levantadas contra la participación en la doble relación del inteligible a los sensibles y de los inteligibles (los géneros) entre ellos. Estas respuestas fueron de decisiva importancia para el desarrollo de la filosofía, aún de la aristotélica: primero admitió la existencia del μη ον como "sujeto" de la participación o imitación y segundo extendió la relación de participación en el ámbito mismo de las Ideas (κοινωνία τῶν γενῶν) de modo que no está de ninguna manera prohibida una multiplicidad de participación[15].

Entre las dificultades insolubles planteados por la participación platónica, fundada sobre la relación lógico-matemática de universal-particular como imitación-similitud se encuentra el célebre argumento del "tercer hombre" (τρῖτος ἄνθρωπος) relatado por Aristóteles[16] y ya discutido por el mismo Platón[17]: si la conveniencia de los muchos sensibles (entre ellos) presupone la "forma por sí", la conveniencia de los muchos con la forma presupone una otra forma y así sucesivamente[18]. En su edad madura, Aristóteles resume decididamente y casi en exceso y con desprecio contra la participación platónica[19]. Pero

[13] *Metaph.* I, 6, 987b 12ss.

[14] τὸ νοεῖν τι φθαρέντος, *Soph.* 248e.

[15] μετέχειν δέ πολλῶν οὐδὲι. *Parm.* 161a. Cf. **P. Natorp**, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1921, p. 231ss., 469 s.

[16] *Metaph.* I, 9, 990b 17 y XII 1, 1059b 8.

[17] *Parm.* 132 ab.

[18] Cf. la amplia exposicióndе **Alejandro de Afrodisia**, *In Metaph.* 990 a 15; Hayduck 83, 34-84, 1 ss.

[19] μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς; *Metaph.* I,9. 991 a 20; cf. *Metaph.* XIII-,4,1079 a 4 ss., 5, 1079b 24 ss.

se debe recordar que Aristóteles descubrió poco a poco la insuficiencia de la doctrina platónica de la participación a la cual él mismo había adherido durante su juventud en los Diálogos, de inspiración platonizante hasta en los títulos (*Eudemus, Symposion, Eroticus, Protrepticus, Politicus, Sophistes...*)[20] Doctrina que aparece todavía en el Órganon para indicar la relación lógica de los universales, o sea de los individuos a la especie y de la especie al género[21]. Es de estas indicaciones que surge aquel núcleo importante de la doctrina tomista que es la participación predicamental.

II) Formación de la noción de participación

A la participación platónica, que se resolvía en la imitación y en la trascendencia, Aristóteles opuso la *inmanencia* de la forma en las sustancias sensibles y la *causalidad* del singular en el devenir natural. Estando así las cosas el pensamiento griego no presentaba via de escape alguna. En efecto, si bien Aristóteles tenía razón en el reivindicar la consistencia de la sustancia sensible, esta última sin embargo no podía ser considerada como la sustancia en sí perfecta. Y en efecto, él también puso por sobre el mundo material las sustancias espirituales o Inteligencias o almas como principios motores de los astros[22]; pero la oposición radical entre la participación platónica y la causalidad aristotélica hacía imposible una doctrina adecuada de la fundación de lo real. Desde el punto de vista dialéctico la solución podía proyectarse satisfaciendo la exigencia de la causalidad desde el interior de la doctrina de la participación, o bien clarificando la participación mediante la causalidad: ésta última ha sido la via del aristotelismo puro (p. ej. Alejandro de Afrodisia); la primera ha sido, en cambio, la via seguida por el neoplatonismo, la cual se reveló más operante en la formación del pensamiento cristiano en Occidente. Esta derivación es afirmada expresamente por Eusebio, el cual aunque en

[20] *De philosophia*: cf. *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, ed. R. Walzer, Firenze 1934.

[21] *Topic.* IV, 1, 121 a 11 ss.

[22] Cf. *De coelo*, III, 2, 285 a 27 ss.

general es poco favorable con Aristóteles, aquí se explaya con evidente complacencia[23].

El esfuerzo y el carácter distintivo del Neoplatonismo fue mostrar el acuerdo o "armonía" de fondo entre Platón y Aristóteles, afirmando que la polémica antiplatónica de Aristóteles se refería sólo al modo impropio de expresarse de Platón (a través de "metáforas poéticas", "mitos", etc.) y no a la sustancia teorética de la solución de los problemas fundamentales. En la lucha del neoplatonismo contra el avance del Cristianismo la necesidad de mostrar un acuerdo superior entre los dos máximos filósofos griegos, allende las diferencias verbales, revestía la importancia de ser la defensa del ideal griego de la sabiduría contra el ideal de una religión extraña fundada sobre la purificación del pecado con la Redención de Cristo.

Se puede decir que el neoplatonismo, ateniéndose al principio fundamental de la participación, transforma su propia estructura asumiendo desde el interior la crítica aristotélica y sus principios. El acuerdo de Platón y Aristóteles fue proclamado ya por Ammonio, el maestro de Plotino, a quien se le atribuye, en un fragmento del diálogo sobre la Providencia de Hierócles, viene atribuido el uso decidido del "método intensivo", es decir de una concepción sintética superior en la cual se concilian los principios fundamentales de las dos concepciones opuestas[24]. El nuevo criterio es asumido explícitamente en el mundo latino por Boecio que lo transmite al medioevo cristiano como tarea y programa: "Ego omne Aristotelis, quodcumque in manus venerit, in Romanum stylum vertens, eorum omnia comment latina oratione perscribam..., omnesque Platonis dialogos vertendo vel etiam commentando, in latinam redigam linguam. His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam eosque non ut plerisque dissentire in omnibus, sed in plerisque et his philosophia maxime consentire demonstrem"[25]. La temática del acuerdo Platón-Aristóteles aparece también en el neoplatonismo árabe en forma sistemática, y la extienden a todas

---

[23] *Praep. Ev.* XV, 7; CB 43, 2, Mras II, 365, 5 ss.

[24] Cf. **Focio**, *Bibl.*, tr. fr. **M.N. Bouillet**, *Les Ennéades de Plotin*, Paris 1857, t. I, p. XCIV s.

[25] **Boecio.**, *In I Arist. De interpretatione*, lib. II, prol.; M.L. 64,433.

las partes de la filosofía hasta el punto de reducir, como hace Alfarabi, la diferencia entre los dos filósofos solamente a una diversidad de método —Platón ha elegido el análisis y Aristóteles la síntesis—, de tal manera que Aristóteles es el "seguidor y el perfeccionador, el ayudante y el consejero de Platón"[26]. En el Renacimiento esta tradición conciliadora se mantiene constante (Gennadio, es decir Jorge Scholarios, Bessarion) y lucha contra aquellos que en la línea de Alejandro (Pleton) quieren mantener la oposición y declarar la irreçonciabilidad del uno con el otro[27].

Este esfuerzo para lograr el acuerdo entre la trascendencia platónica y la inmanencia aristotélica llega a ser decisivo para una concepción metafísica de la participación. El mismo comporta por tanto algunas etapas fundamentales según las cuales las "convergencias" entre los dos filósofos son indicadas en función de principios siempre más comprensivos y unitarios según que se proceda desde el neoplatonismo griego al rígido monoteísmo islámico hasta el creacionismo del pensamiento cristiano; se trata sin embargo de procesos e intentos que permanecen en el estado de "experimento" asumiendo la forma de una "conciliación" más o menos ecléctica hasta que Santo Tomás introduce su propia original concepción del *esse* como acto intensivo, el cual ofrece la explicación última de la participación.

En efecto en la célebre concepción de las tres Hipóstasis de Mente, Alma, Vida... (νοῦς, ψυχή, ζοή) de Plotino y del neoplatonismo en general, se quiere precisamente reducir al máximo la distancia entre la trascendencia y la inmanencia: el (νοῦς) de Aristóteles coincide en el contenido con el ὄντως ὄν de Platón en cuanto es en sí mismo una multiplicidad de ideas. Sin las Ideas no hay una verdadera ciencia ni una verdadera realidad; pero es también verdadero que sin la Mente (el νοῦς de Aristóteles) no se puede tener ni ciencia ni realidad. Ahora bien, la Mente es el principio supremo del mundo en cuanto pensándose a sí misma piensa una "multiplicidad" puesto que es imposible pensar sin lo múltiple; luego la Mente no puede tomar esta multiplicidad de "pensados" del mundo sensible sino únicamente de sí misma —he aquí

[26] **F. Dietrici**, *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, Leiden 1892, p. 3, 17ss.

[27] Cf. **B. Tatakis**, *La philosophie byzantine*, Paris 1949, p. 281 ss.

cómo la existencia de las Ideas de Platón puede ser justificada, transformada, al invertir a Aristóteles mediante un principio aristotélico. Superado así el obstáculo de la "separación" (χωρισμός) de las Ideas de las cosas, Plotino pasa a solucionar la dificultad de la falta de causalidad en las Ideas, solución que intenta encontrar en la doctrina de la emanación (πρόοδος) y en particular del "Anima mundi". Él admite que las Ideas, procedentes del νοῦς , son dadas a la *materia* por el alma y que el alma, en cuanto principio de movimiento, produce también el nacer y el perecer de las cosas formadas por las Ideas en la materia. Y las Ideas mismas, según Plotino, están dotadas de cualidad y cantidad, movimiento y reposo... de tal manera que las cosas sensibles dependen de las Ideas y de las mismas derivan los movimientos propios y las mutaciones de cantidad y cualidad en la forma conveniente[28]. Pero en un sentido más profundo el sincretismo de la noción neoplatónica de participación trata también de recuperar —allende Platón y Aristóteles—, la verdades fundamentales de la filosofía presocrática, en particular de Empédocles, Pitágoras y especialmente Parménides, por el cual comenzó la problemática de la noción de participación: en esta dirección es relevante el "método dialéctico" que alcanza su máxima expansión en Proclo con el procedimiento ternario que parte del Uno, pasa a través de la multiplicidad para arribar al Ser. La novedad de esta dialéctica, que es introducida explícitamente en la noción de participación, consiste en la importancia que se le da a la "negatividad" como momento de pasaje y por lo tanto de fundamento de la dialéctica misma[29]: en efecto, las negaciones (ἀποφάσεις) no deben ser tomadas como "privaciones" vacías, sino como producciones de determinaciones de sus contrarios según los principios del Parménides platónico. Cuando Proclo afirma que "...el método de las negaciones (τρέπος τῶν ἀποφάσεων) es excelente, conforme al Uno primario, es puesto más allá de todas las cosas en el incognoscible y en el inefable de simple trascendencia"[30]. La obra de Proclo indica el momento más alto de la resolución de la antítesis especulativa entre Platón y Aristóteles en la

---

[28] Cf. **A. Covotti**, *Da Aristotele ai Bizantini*, Napoli 1935, p. 226 ss.

[29] Cf. **G.W.F. Hegel**, *Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Berlín 1844, Bd. II, p. 66.

[30] *Theol. Plat.*, lib III, c. 10; ed. Portus, Hamburgo 1618, fol. 109.

superación de la alternativa negativa propuesta por Alejandro[31]. Se puede decir en general que, mientras el neoplatonismo árabe elabora la noción de participación prevalentemente según el método intuitivo ascendente (hacia el Uno) de la línea de Plotino-Porfirio que pasa a San Agustín y a las escuelas medievales que se inspiran directamente en él, la noción tomista de participación, por su parte, se inspira directamente en el más riguroso método dialéctico descendente de Giamblico-Proclo mediante la especulación del Pseudo Dionisio y del opúsculo árabe del *De Causis*.

En este penoso intento de síntesis entre contrarios los neoplatónicos habían sido precedidos por el estoico Poseidonio que especialmente en su comentario al Timeo había ya intentado una síntesis de teología y matemática[32]. La innovación especulativa de la nueva dirección de la noción de participación —obrada por el neoplatonismo en sus dos direcciones principales—, ha influido más o menos abiertamente en el mismo pensamiento moderno, como ya se dirá, y su originalidad o instancia teorética no se puede considerar para nada agotada. La misma parece consistir principalmente y sobre todo en haber quitado la fractura entre el Uno y el Ser y después en haber elevado el conocimiento al nivel del ser desarrollando la *vis* infinita del conocer dentro de la plenitud del ser y de la vida: así el neoplatonismo podía dar un desenvolvimiento teorético —llevado a cabo a su modo— al principio de Parménides sobre la relación entre ser y pensamiento. Lo que importa observar es que en la nueva noción de participación traída por el neoplatonismo la solución al contraste entre Platón y Aristóteles se encuentra en el tema crucial (la doctrina del νοῦς) recurriendo al mismo Aristóteles. Por esto la historiografía más reciente, especialmente bajo el influjo (positivo y negativo) de los estudios de W. Jaeger, acepta la continuidad de desarrollo entre Platón y Aristóteles y el neoplatonismo de tal manera que la misma metafísica aristotélica está profundamente inspirada en el neoplatonismo: "what has for centuries been interpreted as

---

[31] Cf. la declaración explícita de **Simplicio**, *In de coelo*, III, 7, 306 a 1; ed. J.J. Heiberg, 640, 20 ss.

[32] Cf. **K. Reinhardt**, *Kosmos und Sympathie*, München 1926 spec. p. 61 ss. M. Pohlenz, Die Stoa, Göttingen 1948, Bd. I, spec. p. 208 ss.

general metaphysics ("doctrine of being-as-such") originated in Aristotle as another presentation of this (platonic) excessively realistic Ableitungssystem"[33].

III) Las formas principales de la participación tomista

Se coloca fuera de la línea procliana recién indicada el pensamiento de San Agustín, el cual no pudo intentar —por la falta de conocimiento de las obras del Filósofo— una síntesis dialéctica de los dos pensadores aunque elevó el neoplatonismo plotiniano a la cumbre del pensamiento cristiano. De aquí que su noción de participación mire a clarificar la "catarsis" del alma para acercarse a la Verdad de las Ideas divinas contenidas en el Verbo eterno "...en la visión de las cuales el alma llega a ser bienaventurada"[34]. Más profundas y complejas parecen las derivaciones neoplatónicas de la patrística griega (Basilio, Gregorio Nacianceno, Gregorio Niceno) aunque hayan tenido poca relevancia en el pensamiento occidental, el cual tomó contacto con la línea de la participación dialéctica de Proclo sobretodo mediante el conjunto de los *Areopagitica* y del opúsculo *De Causis* que fue reconocido gracias al análisis hecho por Santo Tomás en su comentario como una compilación árabe de la *Elementatio Theologica* (Στοιχείωσις θεολογική) de Proclo. Se podría llamar "noción de participación cerrada" a aquella que se desarrolló en el s. XII por la célebre escuela de Chartres, en la cual los intermediarios más visibles son Boecio y Calcidio: se trata de un platonismo de fondo cósmico-místico fundado sobretodo en el Timeo.

El agustinismo medieval había constituido bajo la autoridad del gran Doctor una síntesis de elementos de origen muy heterogéneos pero tenazmente conectados en virtud de una celosa tradición que había desarrollado las consecuencias de su preferencia por Platón en contra de Aristóteles. En metafísica

---

[33] **Ph. Merlan**, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953, p. 169. En la conclusión: "It is perfecty legitimate to speak of an *Aristoteles Neoplatonicus*". *Op. cit.*, p. 195.

[34] **San Agustín**, 83 *Quaestiones*, q 46, *De Ideis*: M.L. 40,29. Cf. **H. Meyerhoff**, *On the Platonism of St. Augustine's*, «Quaestio de Ideis», The New Scholasticism, XVI [1942], p. 16 ss.

admitía una cierta actualidad de la materia prima; luego identificaba la potencia o receptividad con la misma materia de modo que la materia forma parte de la esencia de cada creatura: en las creaturas corporales la materia corporal, en las espirituales la materia espiritual (hylemorfismo universal). Además, y consecuentemente, puesto que el género entendido como elemento lógico indeterminado corresponde a la materia que es el elemento ontológico indeterminado, se admitían en cada sustancia tantas materias y tantas formas cuantos son los géneros lógicos y las correspondientes diferencias presentes en su noción: por ejemplo en el hombre aquellas de sustancia, cuerpo, viviente, animal, racional y en el individuo Pedro..., en total por lo menos seis materias y otras tantas formas (multiplicidad de las formas sustanciales). El principio metodológico de este realismo exagerado es la correspondencia directa entre el orden lógico y el orden ontológico: el género es la materia y la diferencia es la forma, y así las partes de la definición son también las partes de las cosas.

Santo Tomás, en cambio, aferró desde el principio el significado teorético de la oposición de Platón y Aristóteles y la importancia decisiva de su superación o acuerdo sobre los principios y sobre las conclusiones fundamentales elaborando una propia noción de participación que a diferencia del concordismo neoplatónico, presenta un concepto y principio del todo nuevo que es el concepto de *esse* como *actus essendi* (que no debe confundirse con la *existentia* del agustinismo y del racionalismo). Es desde el interior del *esse* como acto primero fundante que Santo Tomás desarrrolla la propia noción de participación y por tanto su entera concepción metafísica.

(1) El "primer" momento de la noción tomista de participación es el concepto aristotélico de acto en el sentido de "perfección" en sí y por sí; luego como afirmación y positividad ontológica: el acto es entonces por su naturaleza "primero" que la potencia[35], ya sea que el acto se lo entienda como la actividad operante[36], sea que indique la forma que es el acto primero reposante (en reposo) (ἐντελέχεια) del cual se origina y al cual retorna la operación. En este modo, si bien se debe decir que las esencias corporales son compuestas de dos

[35] *Metaph.*, IX, 8, 1049 b 4 ss.
[36] ἐνέργεια, *loc. cit.*, 1050 a 21-23.

principios —la materia y la forma que son las "partes" de la esencia[37]—, sin embargo la esencia en su aspecto metafísico gravita sobre la forma que es el acto[38]. Santo Tomás acogió sin reservas este "primado del acto" e identificó el verdadero responsable directo de la posición adversaria, el filósofo árabe-judío Ibn-Gebirol (Avicebrón) que había explicado la realidad de los seres "resolviendo" en la potencia y no en el acto, como hicieron Platón y Aristóteles. Con el concepto de acto emergente sobre la potencia Santo Tomás pudo demoler el principio fundamental del realismo exagerado: género y diferencia son "conceptos" que se unifican en la definición de la especie y no pueden por tanto indicar realidades distintas; como conceptos expresivos, uno y otro indican formalidades. En la definición, que debe ser en sí unidad de género y diferencia, ellos indican la misma naturaleza específica aunque en modo diverso: el género hace referencia al elemento indeterminado, la diferencia al elemento determinante y la especie al todo determinado de la síntesis[39].

Por tanto la composición lógica de género y diferencia no es per se y por sí sola argumento de materialidad, sino que esta composición debe ser conocida por otra vía, es decir a partir de los datos de la experiencia. Pero inclusive en las sustancias materiales se puede decir que género y diferencia como elementos de la definición corresponden a la materia y forma de la sustancia concreta sólo indirectamente o bien "proporcionalmente"[40]: es decir que el género, que es el elemento indeterminado de la definición corresponde a la materia que es el principio puramente potencial, y la diferencia, que es el elemento especificante corresponde a la forma que es el principio actual. Porque *cuando consta por otro lado* que existen sustancias absolutamente espirituales, el género y la diferencia de su definición ya no indican dos principios ontológicos opuestos sino que expresan la misma realidad for mal considerada primero en su indeterminación y después en el carácter distintivo de los espíritus singulares. Así los Ángeles o inteligencias puras pueden ser considerados como compuestos de género y diferencia (dei singoli

[37] *Metaph.*, VI, 10, 1034 b 2 ss.
[38] *Ibid.*, VII, 2, 1036b 12.
[39] Cf. *In VII Metaph.*, lect. 9, nº 1463.
[40] *De ente et essentia*, cap. 3 ed. Baur, Münster i. W. 1926, p. 24, 6.

spiriti) sin que esto comporte materia alguna: dado que las formas subsistentes espirituales están dotadas de la "potencia intelectiva" —la cual puede recibir las formas inteligibles universales y sin límite alguno—, reciben el acto de un modo diametralmente opuesto (*per oppositam quamdam rationem*) a la materia que recibe solamente las formas individuales[41]. Los Ángeles (y el alma humana) son entonces simples en el orden esencial, es decir son formas per se subsistentes; y sin embargo son compuestas en el orden entitativo, de sustancia y accidentes, de esencia y acto de ser. En este modo Santo Tomás ha dado *un nuevo concepto de acto y de potencia* porque el acto es puesto en su pureza metafísica como "perfección" = afirmación del ser, y la potencia como "capacidad de recibir" (la perfección) = negación como privación. De aquí dos consecuencias capitales para Santo Tomás: a) la potencia no se dice en un solo modo, a saber: materia prima sino en tantos modos cuantos son los modos de ser "sujeto" del acto, y todo aquello que recibe y condiciona al acto es potencia. Potencia no es sólo la materia prima sino también por ejemplo, el cuerpo humano, aun cuando sea complejo: "Esse subjectum non consequitur solam materiam quae est pars substantiae, sed universaliter consequitur omnem potentiam"[42]; b) la materia prima, que es potencia pura es solamente sujeto y no tiene acto alguno, y toda su actualidad viene de la forma de tal manera que ni siquiera Dios puede hacer existir la materia sin la forma[43].

(2) Del nuevo concepto de acto (y potencia) deriva el "segundo" momento de la metafísica tomista, es decir la tesis más atacada durante la vida de Santo Tomás, aquella de la *unidad de la forma sustancial* en todos los cuerpos inclusive en los vivientes y en el mismo hombre dotado de alma espiritual y por tanto la admisión de que el alma espiritual es *per se* e inmediatamente la única forma sustancial del compuesto humano. Una pluralidad de "formas", aunque sea ordenada y subordinada al alma espiritual, o incluso la sola admisión de una forma intermediaria (*forma corporeitatis*), destruiría la unidad esencial del hombre porque el alma espiritual como última forma sería simple forma perfectiva y por lo tanto accidental. A la dificultad teológica —causa

[41] *De spir. creat.*, a. I ad 2 y ad 24.
[42] *De subst. sep.*, cap. 7; ed. De Maria, p. 231.
[43] *Quodl.* III, q. I, a. 1.

principal de la controversia— que el cuerpo de Cristo, separado del alma "in triduo mortis" (durante los tres días de su muerte), no podía —según la posición aristotélica—decirse más cuerpo de Cristo sino "aequivoce"[44] (equívocamente), Santo Tomás, aceptando expresamente la consecuencia, no ve ningún daño para la teología porque el cuerpo muerto de Jesús, si bien estaba separado del alma, permanecía siempre unido hipostáticamente a la divinidad del Verbo[45]. La idéntica alma racional, única forma sustancial, confiere al hombre no sólo la espiritualidad sino también los grados ontológicos inferiores: "Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens"[46]. Por tanto el alma intelectual realiza virtualmente las formas inferiores, es decir que también contiene las potencias sensitivas y vegetativas que obran mediante el cuerpo[47]: así lo afirma Aristóteles con respecto a las figuras geométricas, en las cuales la figura superior, por ejemplo, un cuadrado, contiene la inferior, o sea el triángulo, y que las esencias son "como los números", los cuales difieren según adición o sustracción de unidad[48].

(3) En este "tercer" momento de la metafísica tomista del acto se ubica la defensa contra la tesis capital del averroismo sobre la individualidad personal del principio espiritual. La refutación se desenvuelve en dos momentos: 1) *momento fenomenológico*, que es la autoconciencia entendida como conciencia individual que cada uno tiene de ser él mismo, el singular N.N., aquél que entiende, quiere, ama, etc...: *hic homo intelligit*. El intelecto (y la voluntad) es acto, perfección individual, de la cual dependen todos los otros valores del singular, como hombre que es la persona; esta autoconciencia constituye el fundamento de toda la vida humana, de los deberes y de los derechos de cada uno como hombre singular. Por tanto, se trata de "fundar" este hecho en su aspecto metafísico; 2) *momento metafísico*, en cuanto la conciencia del enten-

---

[44] Cf. *De An.*, II, 412b 21.

[45] Cf. *Quodl.*, q. II, a. 5 y ad 1.

[46] *De spir. creat.*, a. 3; ed. Keeler, p. 44, 1 ss.

[47] Cf. *S. Th.*, I, q. 76, aa. 3-5.

[48] Cf. *De An.*, II, 3, 414b 28; *Metaph.*, VII, 6, 1043b 34.

der (acto segundo) —que es un "prius" absoluto en la vida espiritual— se puede explicar solamente admitiendo que cada hombre singular está dotado de un alma espiritual individual (acto primero) que es simultáneamente la forma sustancial del cuerpo y que emerge sobre el cuerpo con las funciones espirituales; así se puede atribuir al singular el acto segundo (el entender) en cuanto le pertenece también el acto primero[49]. Evidentemente el alma espiritual es forma sustancial del cuerpo en cuanto es principio de las funciones vegetativas y sensitivas y no en cuanto es principio de las funciones intelectivas con las cuales emerge sobre el cuerpo y es forma por sí subsistente[50]. La inmaterialidad positiva del entender da la prueba de la espiritualidad absoluta del alma humana: puesto que está dotada de una operación *per se* que trasciende el cuerpo ella es una forma *per se* subsistente, a la cual le compete por tanto directamente el *esse* (y no junto al compuesto como las formas materiales) y ella comunica este ser al cuerpo. Así se prueba con rigor metafísico la inmortalidad del alma: si el alma humana, en cuanto forma espiritual es el sujeto inmediato y *per se* del acto de ser, este *esse* le conviene en modo definitivo e inseparable: "Esse autem per se convenit formae quae est actus. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa; unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse"[51].

(4) El "cuarto" momento de la metafísica tomista es la afirmación de la *distinción real de esencia y de acto de ser (esse)* en todas las creaturas, la cual es conclusión del nuevo concepto de acto: ésta es hoy considerada la clave de bóveda de todo el pensamiento tomista. Aparece en las primeras obras en dependencia directa de la metafísica de corte extrínseco de Avicena, pero luego se impone, en las obras maduras con la fórmula más perfecta del "primado del acto", mediante la noción de participación estructurada en dos etapas: a) La perfección pura (*perfectio separata*) no puede ser más que sólo una solamente y el ser es la primera perfección y el acto de todos los actos[52]: el ser

---

[49] Es el principio sustancial intelectivo: *De Unit. intell. c. Averroistas*, c. 3 § 80; ed. L.W. Keeler, p. 50 ss.

[50] Cf. *op. cit.*, § 60; ed. cit., p. 38.

[51] *S. Th.*, I, q. 75, a. 6; cf. *ibid.*, q. 50, a. 5.

[52] *Quodl.*, II, a. 3; *S. Th.*, I, q. IV, a. 1 ad 3 y a. 2.

subsistente es por tanto sólo uno y éste es Dios, que es el *esse* por esencia. b) Las creaturas todas son entonces seres por participación en cuanto la esencia participa el *esse* y la esencia es por tanto potencia con respecto al *esse* que es el acto último de cada realidad[53].

De este modo gracias a la noción de participación puede Santo Tomás superar el agustinismo, puesto que demuestra que el alma y las inteligencias creadas (Ángeles) aun siendo simples en su esencia son compuestas como creaturas en el orden del ser. Aún más, con la misma noción de participación puede reivindicar contra el averroismo —gracias a la composición metafísica— la absoluta dependencia que las inteligencias tienen con respecto de Dios mediante la creación y la conservación[54].

La noción de la participación suministra finalmente la fórmula para expresar la analogía entre las creaturas y el Creador: "Non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas propter convenientiam in forma secundum eamdem rationem generis aut speciei, sed secundum analogiam tantum, prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem"[55]. En esta última concepción de Santo Tomás el *esse* no es más el *accidens* de Avicena sino que es el acto inmanente de la sustancia, *esse substantiale*, que es el efecto propio de la divina causalidad[56]. Así un doble corolario de la metafísica tomista del acto es la explicación de la multiplicación de los individuos en la misma especie (participación predicamental) mediante el principio de individuación indicado en la parte potencial de la esencia considerada en la determinación de la "corporeidad" (*materia signata quantitate*) y la doctrina del principio de subsistencia de los entes por participación que es referida al *esse* como "actus substantiae": "Propie esse... attribuitur soli substantiae per se subsistenti"[57]. Las sustancias espirituales puras (Inteligencias según los filósofos, Ángeles según

---

[53] Cf. *In VIII Physic.*, lect. I, ed. Parm. t. XVIII, p. 532: un texto muy conocido en la escuela averroísta.

[54] *S. Th.*, I, q. 44, a. 1 y ad 1; *ibid.*, qq 104 y 105.

[55] *S. Th.*, I, q. 4, a. 3 ad 3.

[56] *Quodl.* XII, q. V., a. 5.

[57] *Quodl.* IX, q. II a.3, ad 3 y ad 2: «Esse est id in quo fundatur unitas suppositi».

la teología), aun faltándoles el principio de multiplicación individual que es la materia, son cada una la entera especie. En las últimas obras, Santo Tomás dio plena satisfacción a la tesis de Simplicio sobre el acuerdo fundamental entre Platón y Aristóteles[58]; gracias a la noción de participación que a un mismo tiempo da el último fundamento de la doctrina del acto y de la potencia superando el obstáculo del dualismo griego./La síntesis tomista es absolutamente original: ella, en efecto, acoge el núcleo metafísico de la trascendencia platónica (noción de creación, composición de *esse* y de esencia, teoría de la analogía), que se fusiona con el acto de la inmanencia aristotélica (la unidad de la forma sustancial, el alma intelectiva como forma sustancial del cuerpo, doctrina de la abstracción).

La originalidad de la dialéctica del *esse* se ha venido esclareciendo en Santo Tomás sobretodo en las obras de la madurez a causa de un conocimiento más directo que él pudo tener de algunos escritos neoplatónicos (Proclo, Porfirio...): en el *De substantiis separatis* de 1272-73 él resuelve el problema clásico del neoplatonismo sobre el acuerdo entre Platón y Aristóteles mediante su "nueva" noción de participación: c.3, *In quo conveniat opinio Platonis et Aristotelis* (ellos convienen sobre los puntos capitales de la composición real de las creaturas de esencia y *esse*, en la inmaterialidad absoluta de las sustancias espirituales y en la doctrina de la Providencia, mientras que sus divergencias —c. 4, *In quo differunt Plato et Aristoteles*—son respecto de puntos del todo secundarios).

IV) Expansión de la noción tomista de participación

La noción de participación expresa por tanto en la especulación tomista el último punto de referencia, ya sea desde el punto de vista estático de la estructura de la creatura como desde aquél dinámico de su dependencia de Dios: esta noción desde el punto de vista de la creatura, asume del platonismo la relación de ejemplaridad y distinción absoluta entre el ente participante y el *Esse subsistens* y del aristotelismo el principio de la composición real y de la causalidad real en todo nivel de participación por parte del ente finito. Afir-

[58] Cf. *De subst. sep.*, c. 3.

mar, como se ha hecho, que Santo Tomás sostiene como distintas la participación *secundum similitudinem* de la participación *secundum compositionem* (Geiger) es destruir la síntesis tomista en su centro, es decir en la asimilación y subordinación recíproca de las duplas acto-potencia y *participatum-participans* en la emergencia del nuevo concepto de *esse* como acto intensivo supremo[59]. Mediante el nuevo concepto de *esse* la dupla *ens per participationem* y *ens per essentiam* asume un valor eurístico más radical que el de la dupla acto y potencia, pero puesto que la noción de *esse* como "actus omnium actuum et ipsarum formarum" era desconocida para Aristóteles y es de derivación parmenídeo-platónica, la noción tomista de participación constituye en el sentido más intensivo (hegeliano) la *Aufhebung* de la oposición Platón-Aristóteles. Por tanto la auténtica noción tomista de participación exige distinguir el *esse* como acto no sólo de la esencia que es su potencia sino también de la existencia que es el *hecho* de ser y por tanto un "resultado" y no un principio metafísico: de aquí nace el error de aquellos tomistas, los cuales —siguiendo impulso del apriori de Kant[60]— fundan la experiencia o la aprehensión del *esse* en el acto del juicio (Maréchal, Lotz, Rahner...) y hablan por lo tanto —con expresión muy equívoca— de un "existencialismo tomista". Es necesario pues detenerse en la noción de participación sin confusiones: "Creo que los motivos de participación inquestionablemente presentes en el pensamiento del Aquinate son una más probable fuente para la teoría metafísica del *actus essendi* que aquellos presentes en el conocimiento del juicio de existencia"[61].

La primera y fundamental división de la participación es la *trascendental* y la *predicamental*: la primera se refiere al *esse* con las perfecciones puras que se fundan directamente sobre el mismo; la segunda mira las formalidades unívocas como los géneros respecto a las especies y las especies respecto a los individuos. La primera no parece presentar dificultad en cuanto expresa el significado propio y principal de la participación: pero es del todo clara e

[59] Cf. **C. Fabro**, *La nozione metafisica di partecipazione*, III ed., p. 12 ss., *Participation et causalité*, Paris-Louvain 1961, spec. p. 63 ss.; ed. it. p 58 ss.

[60] *Kritik der reinen Vernunft*, A 599.

[61] **G. Lindbeck**, *Participation and existence in interpretation of S. Thomas*, Franciscan Studies, XVIII [1957], p. 102.

indispensable en el tomismo también la segunda, si se tiene en cuenta lo que sigue: 1) según su propio contenido ontológico. Los géneros y las especies están presentes en los respectivos sujetos y son por tanto predicados *secundum (per) essentiam* y no *per participationem*: es el momento de la inmanencia aristotélica; 2) Pero en cuanto al *modo de ser* (y por lo tanto de actuarse en la realidad) el género se realiza diversamente en las varias especies según un *magis et minus* de perfección de modo que "...Inter species unius generis una est naturaliter prior et prefectior altera"[62]; 3) En este caso la participación alcanza más bien la naturaleza y esencia unívoca aunque elevada al nivel metafísico y considerada por tanto como un "todo", es decir como un complejo de perfecciones virtuales que llegan a ser divididas o sea participadas en las varias especies (por el género) y en los múltiples individuos (por la especie); de otra manera faltaría el "fundamento metafísico" de la multiplicación real; 4) Santo Tomás mantuvo siempre las dos participaciones en estrecha correlación: "Est autem participare quasi partem capere et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod alteri pertinet universaliter, dicitur participare illud: sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subjectum participat accidens et materia formam"[63]. Aquí los ejemplos, en el texto más técnico, son de participación predicamental; 5) Santo Tomás afirma expresamente en sentido propio una participación predicamental unívoca: "Omne quod de pluribus praedicatur univoce secundum participationem, cuilibet eorum competit de quo praedicatur; nam species participare dicitur genus et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem, nam omne quod participatur determinatur ad modum participantis et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum"[64]. Sin la participación predicamental faltaría la última y propia razón de la multiplicación sea de las especies en el género como de los individuos en la especie en

---

[62] *Quodl.* II, q. III, a. 6. La doctrina es de origen aristotélico; cf. *Metaph.* X, 4, 1055 b, 25; *Phys.* I,4,189 a 3. V. el desarrollo en: *La nozione metafisica di partecipazione*, ed. cit., p. 161 ss.

[63] *In Boeth. de Hebd.*, lect 2 nº 24; ed. Taur. p. 396b.

[64] *C.G.*, I, 32 *amplius*[2].

cuanto cada multiplicación en cualquier orden exige diferencia y diferenciación, y por lo tanto diversa participación de una cierta formalidad o acto: "SICUT hic homo participat humanam naturam, ITA quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse"[65]. Como la participación trascendental estática (o sea como estructura) es la composición de acto y potencia respecto al *esse*, o sea la distinción real de esencia y *esse*, así la participación predicamental estática es la composición de acto y potencia en la esfera de la esencia, es decir la distinción real de materia y forma (en el mundo material) y de sustancia y accidentes en el orden del ente finito en general[66].

Análoga a la división de la participación estática como estructura y en dependencia de la misma está la división de la participación dinámica como causalidad en el sentido de derivación del ente por participación del *esse per essentiam*. Se da por lo tanto y sobretodo la causalidad como participación que es la producción del *esse commune* de toda la creación: de este modo Santo Tomás ha reencontrado y retomado por su cuenta —en cierto modo invertido— el principio del emanatismo: *ab uno nisi unum* que constituía la justificación teorética del politeísmo como observa el mismo Santo Tomás[67]. Está fuera de dudas que el momento trascendental de la creación alcanza todo el ente finito en su posición de realidad, tanto la esencia como el *esse*: "Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti"[68]. Desde el punto de vista de la fundación trascendental, la función de la esencia con respecto a la función del *esse*, es distinta, si bien ambas vienen de la nada mediante el único acto creador de Dios: "Ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur:

---

[65] *S.Th.*, I, q. 45, a. 5 ad 1. Se observa cómo la participación predicamental es puesta en la protaxis y la trascendental en la apódosis.

[66] Ver la exposición completa en este sentido de las dos participaciones en: *Quodl.* II, q. 11, a. 3.

[67] Cf. *In l. De Causis*, lect. 3, Saffrey 18, 14 ss.

[68] De Pot., q. III, ad 17. Cf. más abajo la situación análoga de la materia respecto de la forma: «Ratio illa [ob. 3: «omnis actio terminatur ad aliquem actum...»] probat quod materia prima per se non creatur; sed ex hoc non sequitur quod creetur sub forma; sic enim habet esse in actu», *op. cit.*, q. III, a. 5 ad 3.

quia antequam (quidditas) esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essentia"[69]. El estatuto metafísico de la esencia está por tanto subordinado al *esse*: "Hoc modo essentia denominatur bona sicut et ens; unde sicut habet esse per participationem, ita et bona est per participationem; esse enim et bonum communiter acceptum est simplicius quam essentia, quia communius, cum dicatur non solum de essentia sed etiam de eo quod per essentiam subsistit, et iterum de ipsis accindentibus"[70]. En el tomismo la situación no parece admitir contestaciones: las esencias creadas derivan de la esencia divina con el intermediario de las Ideas divinas y por lo tanto formalmente la derivación es según la relación de ejemplaridad. Luego cada esencia, aunque sea acto en el orden formal, es creada como potencia, la cual se actúa por el *esse* participado que en sí recibe; su actualidad es pues "mediada" por el *esse*. El *esse* es el acto que constituye el término propio de la causalidad trascendental (creación, conservación...) y es en virtud de la directa causalidad sobre el *esse* que Dios obra inmediatamente en cada operante[71]. Por tanto la derivación del *esse* participado del *esse* por esencia es directa —en toda la línea metafísica— como acto fundado por el Acto fundante: en efecto, el *actus essendi* participado, precisamente en cuanto participado, es intrínsecamente dependiente de Dios; permanece empero siempre acto y en acto en toda la línea metafísica una vez creado y mientras no sea aniquilado. Por esto compete a Dios la dignidad de "causa τοῦ esse" por pertenencia intrínseca.

Es claro que la causalidad como participación trascendental contiene tanto la creación como la conservación[72], abraza tanto la forma como la materia[73] que en el platonismo era *non-ens*, mientras que —según Santo Tomás— al participar de la forma también ella participa del *ens*.

---

[69] *De Pot.*, q. III, 5 ad 3. Cf. un texto paralelo, pero con orden invertido: «Creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam, sed secundum esse suum in quo praecipue consistit ratio bonitatis substantialis; et secundum perfectiones superadditas, in quibus consistit bonitas absoluta, et haec non sunt essentia rei» [*De Ver.*, q. XXI, a. 5 ad 5].

[70] *Loc. cit.*, ad 6.

[71] *S. Th.*, I, q. 8, a. 1.

[72] *S. Th.*, I, q. 104, a. 1.

[73] *S. Th.*, I, q. 45, a. 4 ad 3.

La causalidad como participación predicamental tiene, en cambio, por objeto el *fieri*, que es el devenir o bien el desarrollo de la realidad creada en el ámbito de los géneros y de las especies. En este orden vale en la metafísica tomista el principio forma dat esse que parece invertir la relación de causalidad cual se presenta en el orden trascendental. Es claro que la forma es el acto propio de la esencia de las cosas finitas gracias al cual (acto) cada una tiene su grado de realidad y perfección y deviene por tanto susceptible del *actus essendi*. El principio, que es de evidente origen aristotélico, tiene por lo tanto un doble significado. Ante todo forma dat esse formale sive specificum, en cuanto ella es el acto constitutivo sea sola (en las sustancias simples) o bien con la materia (en los cuerpos) de toda esencia real; sea que se la entienda como "forma partis" (p. ej. el alma) o como "forma totius" (p. ej. la humanidad). En este sentido el principio vale: "forma dat esse formale" o bien constituye el ente predicamental en su grado ontológico —pero en el orden real— en cuanto es la esencia que hace ser y la forma es el principio *quo* determinativo de la esencia: "comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse". En el segundo sentido que es más propio y está conectado al primero se debe decir que forma dat esse en cuanto solamente la esencia real que la forma determina como acto formal es el verdadero sujeto del *actus essendi*: "Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse pricipium essendi, quia est complementum substantiae cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aëri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis"[74]. Es claro que la forma es verdadera causa del esse aunque en su orden, en cuanto ella es el "mediante (o medio)" predicamental entre el ente finito causado y el esse per essentiam que es la Causa Primera[75].

De aquí se da el paso normal al lacerado y demasiado discutido problema del así llamado "concurso" de la causalidad divina en la libertad creada. La voluntad creada es verdadera "causa principal" de la elección como causa segunda, la cual por tanto presupone el influjo de la causa primera que

[74] *C.G.*, II, 54.

[75] *S. Th.*, I, q. 105, a. 5. Cf **C. Fabro**, *Paticipation et causalité*, ed. cit., p. 344 ss.; ed. it., p. 330 ss., 470 ss.

es *a fortiori* causa principal y –más aún– total en su orden, es decir en el trascendental que abraza desde el fondo el ser y el obrar, fundándose este último en el primero. Basta releer la fórmula más intensa: "quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior, et ipse Deus est proprie causa ipsius esse univeraslis in rebus omnibus, sequitur quod Deus in omnibus intime operetur". La relación, por lo tanto, no se da propiamente y solamente en esto que Dios "concurre" con la libertad creada sino que como Él la funda en el *esse* así también la funda en el obrar en el sentido que abraza la facultad y el acto mismo en su totalidad e integralidad.

V) La expansión dinámica de la noción de participación

Dado que la participación expresa una relación de "semejanza" del Participante al participado, permite concebir al universo creado en sus varias naturalezas como derivado de los "divinos ejemplares" según el principio de Boecio: "ex his formis, quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt. Nam ceteras quae in corporibus sunt abutimur formas vocantes, dum imagines sint. Adsimulantur (adsimilantur: Migne) enim formis quae non sunt in materia constitutae"[76] y del Pseudo Dionosio: "Exemplaria esse dicimus in Deo existentium rationes substantificas et singulariter praeexistentes"[77]. Esta es la participación secundum similitudinem en el orden trascendental según la relación de dependencia del finito al Infinito.

También en el orden predicamental de los seres finitos se puede establecer una relación de participación según la semejanza en virtud de las relaciones de perfección y de causalidad. Los seres del universo parecen invadidos por una especie de "afinidad universal": esta se manifiesta como una atracción o "simpatía universal" de los unos hacia los otros en cuanto los seres inferiores aspiran y tienden a acercarse a los superiores casi para tener una participación de sus perfecciones. Esta afinidad ontológica que hace del mundo

---

[76] *De Trinitate*, c. 2; ML. 64, 1250 D; ed. **H.F. Stewart-E.K. Rand**, Cambridge, Mass. 1943, p. 12, 51-56.

[77] *De div. nom.*, c. 5, § 8; MG. 3, 824 C.

un todo en si mismo ordenado, o cosmos, puede ser indicada con el término de "principio de la continuidad metafísica" de los seres que Santo Tomás ha tomado directamente del Pseudo Dionisio, según la fórmula: "Divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum"[78]. Según este principio, cada modo de conocer creado se dice, de alguna manera, por participación. Así, si se puede decir que el ángel se conoce a sí mismo *per essentiam suam* (inmediatamente inteligible), a las otras naturalezas las conoce sólo en las especies infusas, o sea, por participación[79]; así, mientras el ángel en el conocer se asemeja en un cierto modo a Dios en el intelecto simple y en el conocimiento puro e intuitivo, aunque limitado como creatura, el hombre, en cambio, es un cognoscente por participación a la "segunda potencia", tanto del punto de vista del principio objetivo (las especies obtenidas por "abstracción" de la materia) como del principio subjetivo (es decir, el intelecto que es doble: activo y pasivo o posible). Por esto, mientras el ángel es esencialmente intelectivo, el hombre, en cambio, se dice propiamente "racional". Se puede decir también "intelectivo" sólo imperfectamente, esto es, por participación: "Quod quidem perfectissime invenitur in substantiis superioribus, in homine (est) autem imperfecte et quasi participative. Et tamen istud parvum est maius omnibus aliis quae in homine sunt"[80]. Este punto de inserción o participación del intelecto humano en el angélico se encuentra en el *intellectus primorum principiorum* que está como fundamento del conocimiento, sea científico especulativo como moral práctico; y, que en este último, se llama *synderesis*[81]. Los primeros principios son como las "razones seminales" de cada ciencia y de cada virtud; y se los llama "sello divino" y *scintilla animae*: "Haec virtus "scintilla" convenienter dicitur quia sicut scintilla est modicum quid ex igne evolans, ita haec virtus est modica participatio intellectualitatis respectu eius quod de intellectualitate in angelo est, et propter hoc etiam superior pars rationis "scintilla" dicitur, quia in natura

---

[78] *De div. nom.*, c. 7, § 3; MG. 3; 872 B. Cf. **Proclo**, *Element. Theol.*, Prop. 147; ed. Dodds, Oxford 1933, p. 128.

[79] *S. Th.* I, 65, 1; *De subst. sep.* c. 13.

[80] **Santo Tomás**, *In X Eth.*, lect. II, n° 2110.

[81] *De Ver.* q. XIV, a. 2.

rationali supremum est"[82]. Los principios de la sindéresis constituyen la "ley natural" como reflejo de la ley eterna en la mente humana: "Lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid sit malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud est quam **impressio** divini luminis in nobis. Unde patet quod **lex naturalis** nihil aliud est quam **participatio legis aeternae in rationali creatura**"[83].

En la esfera tendencial, sin embargo, se actualiza una ulterior participación casi de orden predicamental en cuanto que por los objetos particulares la voluntad, y el apetito en general, recibe la rectitud según una participación de la razón: "Appetitus, respectu alicuius est rectus naturaliter, sicut respectu finis ultimi prout quilibet naturaliter vult esse felix; sed respectu aliorum rectitudo appetitus a ratione causatur secundum quod appetitus **aliqualiter rationem participat**"[84]. De aquí que la virtud moral adquiere su razón de virtud de la participación de la virtud intelectual que es la prudencia[85], mientras que los vicios participan del vicio de la imprudencia[86]. La voluntad, una vez dirigida por el intelecto, puede dirigir al apetito sensitivo que viene así a someterse, según un "dominio político", a las directivas de la razón: por esto el apetito sensitivo se dice "racional por participación" y algunas veces, "in quanto oboedit rationi", es llamado inclusive *voluntas per participationem*[87]. Pero, en la esfera del sujeto humano, a diferencia del alma, los mismos sentidos, en cuanto están radicados en la sustancia del alma espiritual y colabo-

---

[82] *In II Sent.*, d. 39, q. III, a. 1. Cf. **Jo. Mundhenk**, *Die Begriffe der «Teilhabe» und des «Lichts» in Psychologie und Erkenntnislehre des Th. v. A.*, Würzburg 1935, p. 8ss.; **H. Wilms**, *De scintillae animae*, Angelicum, XIV (1937), p. 194 ss.

[83] *S. Th.* I-II, q. 91, a. 2. Cf. **M. Grabmann**, *Der göttliche Grand menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Münster i. W. 1924, p. 53 ss.

[84] *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, sol. IV.

[85] *S. Th.* II-II, q. 47, a. 5 ad 1.

[86] *S. Th.* II-II, q. 53, a. 2.

[87] *S. Th.* III, q. 18, a. 3-4. Cf. *De Malo*, q. VII, a. 6 ad 1. La doctrina se inspira en Aristóteles: *Eth. Nic.* I, 13, 1102b 13 (Véase: **R. Eucken**, *Ueber die methode und die Grundlage d. aist. Ethik*, Frankfurt a. M. 1870, p. 19).

rán como preparación para el entender, asumen, a su modo, una participación imperfecta del intelecto: "Videmus quod sensus est propter intellectum et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu sicut imperfectum a perfecto"[88]. Entre los sentidos, el más alto, y que obtiene por tanto una participación más propia del intelecto, es la *cogitativa* "... per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem"[89]. Del interior de este principio de la "continuidad y afinidad metafísica" surge, por tanto, una concepción del mundo como solidaridad ordenada de todos los seres: "Naturae ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata quorum inferius in sui supremo tangit superius in suo infimo"[90]. Esta estructura del mundo, según el actuarse de la participación, procede por grados ascendentes: "Corpora participant esse tantum, animae autem secundum propriam naturam participant ulterius esse et vivere, intellectus autem participant esse vivere et intelligere"[91]. En esta expansión metafísica de la noción de participación se actualizan todas las relaciones constitutivas del ser: de estructura y causalidad hasta la forma suprema que es el *"attingere"*, que es la imitación y semejanza en el ser y sobretodo en el obrar por parte de una sustancia (o facultad) inferior del ser y del actuar del principio superior: aquí el principio dionisiano de la "contigüidad metafísica" se integra con el concepto aristotélico de μετάλεπψις τοῦ νοητοῦ[92]; su desarrollo más alto adviene en la vida de la gracia. En efecto, es gracias a la participación de la dignidad de espíritu que la naturaleza intelectual "... attingit ad unitatem, in qua quodammodo consistit species naturae eius"[93], de modo que la esencia espiritual puede por una parte extenderse a todas las

[88] *S. Th.* I, q. 77, a. 7.

[89] *S. Th.* I, q. 78, a. 4 ad 5. «Vis sensitiva in sui supremo *participat* aliquid de vi intellectiva in homine in quo sensus intellectui coniungitur»: *In II De anima*, l. 13, nº 397. En esta doctrina, que casi ha sido olvidada por la tradición, véase: C. Fabro, *Percezione e pensiero*, II ed., Brescia 1962, p. 198 ss., especialmente 222 ss., 234 ss., 238 ss.

[90] *De Ver.*, q. XVI, a. 1.

[91] *In l. De causis*, lect. 19, Saffrey 106, 11-13.

[92] *Metaph.* XII, 7, 1072 b 20.

[93] *In III Sent.*, d. 16, q. 1 ad 3.

cosas y por otra puede ascender y ser elevada hasta la posesión de Dios: *"Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum congnoscere et amare explicite*"[94] y, por tanto, "...sola cratura rationalis habet ordinem immediatum ad Deum"[95]. En efecto, el único objeto de la felicidad humana, en virtud de la apertura o potencialidad infinita del espíritu no puede ser más que el bien por esencia: "Perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod es perfectio intellectus secundum alicuius participationem, sed in eo quod est per essentiam tale"[96]. Tal es el término propio del *attingere* que corresponde al intelecto creado en su alcance supremo.

La primera etapa de la elevación a la "vida sobrenatural" es la *fe*, la cual es todavía una participación inicial e imperfecta por la *"carentia visionis"* del propio objeto que es la esencia divina, porque en la fe "...illud lumen (visionis) non perfecte participatur"[97]. La fe, que está informada por la caridad, es elevada por los dones infusos del Espíritu Santo y especialmente por don del entendimiento "...qui facit aliquo modo *limpide et clare intueri* quae sunt fidei"[98]. Pero la participación suprema que realiza el *attingere* de la vida es la visión beatífica: "Ultima et completissima participatio suae (divinae) bonitatis consistit in visione essentiae ipsius, secundum *quam convivimus socialiter quasi amici*, cum in ea suavitate beatitudo consistit"[99]. La forma constitutiva de la vida sobrenatural es la gracia santificante (*lumen gratiae*), la cual, según la expresión de San Pedro[100] es la "...expressio vel particiapatio divinae bonitatis"[101], la "... participata similitudo divinae naturae"[102]. La participación constitutiva de la gracia se expande en las virtudes sobrenaturales especialmente las teologales y en el dones del Espíritu Santo según los cuales el alma ya no es guiada por la razón sino por otra regla "... quae est ipsa divinitas ab homine

---

[94] *De Ver.*, q. XXII, a. 2 ad 5.
[95] *S. Th.*, II-II, q. II, a. 3.
[96] *S. Th.*, I-II, q III, a. 7.
[97] *De Ver.*, q. XIV, a. 1 ad 5.
[98] *In Isaiam*, c. II; ed. Parm. t. XIV, p. 475b.
[99] *In II Sent.*, d. 19, q. 1, a. 5, sol. 1.
[100] *I Pe* 3,5.
[101] *S. Th.* I-II, q. 110, a. 2 ad 2.
[102] *S. Th.* III, q. 62, a. 1.

participata suo modo, ut jam non humanitus sed quasi Deus factus participatione operetur"[103]. La suprema participación creada por la divinidad es la de la unión personal de la Humanidad de Cristo con el Verbo. Esta unión es la fuente primera de la participación de cada gracia en los creyentes para la vida eterna[104], en cuanto que la Humanidad de Cristo es el instrumento conjunto de la divinidad.

VI) La semántica de la participación (la analogía)

Mientras que la participación vertical platónica se actúa como simple "imitación" de la Idea y, por lo tanto, como caída en el no-ser y en el fenómeno, y mientras que la causalidad horizontal aristotélica se presenta como "repetición" al infinito de la esencia universal de los singulares, y ambas permanecen cerradas en la univocidad formal, la noción tomista de participación,refiriendo el origen de lo real y de cada una de sus relaciones al fundamento del ser como acto supremo intensivo, hace posible el pasaje del finito al Infinito a través del proceso de la analogía, que tiene en la participación su principio, medio y conclusión.

1. Ante todo tenemos la *"analogía de proporcionalidad"* la cual considera los entes (la creatura y el creador, los accidentes y la sustancia) desde el punto de vista estático, es decir, según el respectivo contenido de realidad que ellos tienen *in facto esse*: una consideración puramente lógico-formal. Se coloca al final de la síntesis especulativa y, en la concepción tomista de lo real, no admite dudas: la estructura propia de la creatura es la de ente por participación y la de Dios de *esse per essentiam*, o bien, de *esse subsistens*. La creatura es ente por participación en dos planos, o bien, dos veces: en el orden trascendental, en cuanto está compuesta de esencia y *esse* y de naturaleza y subsistencia; en el orden predicamental, en cuanto está compuesta de sustancia y accidentes (y eventualmente, las sustancias corpóreas, de materia y de forma). Entonces, en cuanto la sustancia creada está compuesta de esencia y *esse*, ella

[103] *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 3.
[104] *S. Th.* III, q. 19, a. 1.

se coloca a una distancia extrema de Dios que es el *esse subsistens*, por tanto, en este primer momento los dos términos (creatura-Dios) se muestran inconmensurables. Pero, porque la "esencia" de la creatura también tiene su propio "actus essendi" participado, su efectualidad en acto no se agota en una pura relación de dependencia extrínseca, sino que se funda en el acto de *esse* que ella participa, y tiene en sí y es el término propio de la divina causalidad. Por tanto las dos proporciones se corresponden: como al ente por esencia corresponde (como acto) el *Esse* por esencia, así al ente por participación corresponde (como acto) el *esse* participado. Como a la sustancia compete el modo de ser principal (subsistencia) así a los accidentes compete el modo de ser secundario (inherencia y no un propio *esse* o *actus essendi*). Es esta analogía estática de proporcionalidad la que está expresada en la tensión de *similitudo-dissimilitudo* según el principio de la "caída" vertical del ser, la cual es al mismo tiempo expansión multiforme de la divina inagotable plenitud. Y es precisamente por eso que a través de esta analogía estática de proporcionalidad que los entes obtienen, en su orden, la propia consistencia de ser en cuanto cada ente consta de la propia esencia, la cual es actualizada por el "propio" acto de ser participado: a diferencia de las metafísicas de inspiración dionisio-avicenianas, para las cuales Dios mismo es el *esse* de los existentes. Para Santo Tomás, en cambio, de acuerdo en esto con la exigencia de Heidegger, la "diferencia" entre el *Esse* y el *essente* está fundada sobre el *esse*, como acto intensivo emergente, que es participado "diverso" en cada ente[105].

2. A la analogía estática de proporcionalidad corresponde la *analogía dinámica*, o bien, de "*atribución intrínseca*": como aquella expresa a su modo una relación de semejanza, así esta expresa sobretodo la relación de fundación y de dependencia de los entes respecto del ser. Si la analogía de proporcionali-

---

[105] «Ex hoc sequitur quod ipse (Deus) non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem paeter esse suum, cum quidditas vel natura generis aut speciei non distinguatur sucundum rationem naturae in illis quorum est genus vel species. Sed esse est diversum in diversis». *De Ente* , c. 6, ed. Baur., p. 47, I. Cf. para otros textos: **A. Pattin**, *De Verhouding tussen Zijn en Wezenheid en de transcendentale Relatie in de 2ᵉ Helft der XIIIᵉ Eeuw.*, Brussel 1995, p. 27 ss.

dad acentúa, por así decir, el momento aristotélico de la inmanencia del ser en los entes, la analogía de atribución acentúa el momento platónico de la dependencia radical de los participantes respecto de la perfección pura "separata". Evidentemente la analogía de atribución, en el sentido que ha sido explicado, es "fundante" respecto de la analogía de proporcionalidad, porque ella recoge y expresa el ser del ente en su surgir mismo como acto participado del Acto imparticipado: en este sentido se puede decir que la analogía de proporcionalidad supone y se funda en la analogía de atribución. Todo esto implica: a) El ser no pertenece a la creatura (*ens per participationem*) más que por participación del Creador (*Esse per essentiam*); b) El ser no pertenece al accidente (*ens secundum quid*) más que por participación de la sustancia (*ens simpliciter*).

La fórmula de esta intrínseca pertenencia de las dos analogías podría ser la siguiente: "Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo, et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas, denominans ipsum"[106]. La analogía de atribución cumple entonces la "resolutio" última del discurso metafísico reduciendo los muchos al uno, los diversos al Idéntico, los compuestos al Simple... y da la respuesta en el ámbito del creacionismo, a la instancia del Uno parmenideo. Mediante la noción de *esse* intensivo y la consiguiente distinción de *esse* y esencia en las creaturas, que le es propia, Santo Tomás, mientras acentúa como se debe la "diferencia" entre el ser y el ente , él saca a luz, por otra parte, una "presencia" de Dios en las cosas más actuante e impregnante que en las concepciones panteístas de Dionisio, Avicena, Eckhart, Cusano, Spinoza, Hegel...: en estas, en efecto, Dios como el Ser es el *Acto* como *Esencia de las esencias*, mientras que en Santo Tomás Dios como *Esse per essentiam* es principio y causa actuante del *esse per participationem*, que es el acto actuante y propio de cada esencia real. El fondo metafísico propio de esta analogía tiene entonces dos aspectos o momentos: el primero y más evidente, es la fundación y derivación causal del ente participado del *Esse per essentiam*, o bien, el relacionarse de aquello a esto, el descenso que el primero tiene con respecto del segundo; el segundo,más secreto, es la "presencia" que en fuerza de la

[106] *S. Th.*, I, 6, 4.

causalidad total se debe afirmar del *Esse per essentiam* en el ente participado y por tanto su "descender" y entrañarse en el mismo. La fórmula tomística: *per essentiam, per potentiam, per praesentiam...*[107], expresa en su vértice supremo, con la suprema calma del Absoluto calado en el finito, la suprema dependencia del finito respecto del Infinito.

3. No se trata en el ámbito de la analogía, como se ha hecho para la participación estática y dinámica, de distinguir una analogía predicamental y una trascendental sino en el sentido estricto: el de limitar, si se quiere, la analogía predicamental a la relación de sustancia y accidente y de reservar, como es evidente, la analogía trascendental a la relación de las creaturas con respecto al creador. Tanto más que el término de "analogía predicamental" parece contradictorio en cuanto precisamente la esfera predicamental parece constituir propiamente el ámbito de la univocidad formal. La participación predicamental queda, entonces, en sentido riguroso, en el ámbito de la univocidad: el género se actualiza en las especies a través de las diferencias específicas, y los individuos de la misma especie convienen en los caracteres constitutivos de la especie sin distinción, porque lo que lo distingue pertenece a los caracteres individuales. En este sentido, vale el principio de la participación predicamental: "Omne quod de pluribus praedicatur univoce secundum participationem, cuilibet eorum convenit de quo praedicatur, nam species participare dicitur genus et individuum speciem"[108]. Y desde el punto de vista formal se debe decir que aquí la "ratio... convenit aequaliter" en cuanto se trata de la "...divisio generis in species, quae aequaliter participant rationem generis" a diferencia de la "ratio analoga" la cual se predica "secundum prius et posterius"[109].

Y bien, no obstante esto, esta participación predicamental no sería, como realmente es, verdadera participación si no fundase o bien si no se refiriese de algún modo a la analogía del ser: esto vale cuando la especie y sobretodo los individuos se consideran no más sobre el plano lógico sino como

---

[107] Cf. *S. Th.*, I, 8, 1-4. Véase *Partecipazione e causalità*, ed. it., p. 470 ss.
[108] *C. G.*, I, 32, *amplius*.
[109] Cf. *S. Th.*, I-II, q. 88, a. 1 ad 1.

"modos de ser" de la realidad. Bajo este aspecto real metafísico Pedro y Pablo participan cada uno de la humanidad de modo diverso, esto es según el modo propio, en cuanto que cada individuo -como se ha visto- tiene un *esse* diverso del otro: "huius ratio est, quia cum in re duo sit considerare: scilicet naturam vel quidditatem rei et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse, quia unum esse non est nisi in una re: *unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus*: et ideo quandocumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur"[110]. Por esto hemos defendido la analogía del ente respecto de cada individuo singular, como su ámbito normal porque el ente como tal no puede ser más que individuo y singular: la participación predicamental actúa así de intermediaria y da el vínculo nocional entre la univocidad formal y la analogía real. Pero siempre debe quedar claro que el "traspaso al límite" de la esfera predicamental a la trascendental se realiza unicamente mediante la referencia al *esse* emergente intensivo, que es el único *"mediante trascendental"*.

Por tanto, tres momentos de la fundación de la verdad del ser sobre la noción de participación que se tienen uno a otro: la composición, la causalidad, la predicación. Los tres articulados e imbuídos de referencias al *esse*, que es el vínculo y el acto universal.

Traducción realizada del italiano
bajo la supervisión del R.P. Lic. Elvio C. Fontana, V.E.

---

[110] *In I Sent.*, d. 35. q. I, a. 4: Parm., VI, 285a; Mand. I, 819. Cf. *La nozione di partecipazione*, III ed., p. 168 ss.